

CAPITULO II

Marco Teórico

En esta primera parte de la investigación se hace necesario definir varios conceptos básicos claves, que como se mencionó en el capítulo I son además de primordiales, polémicos, por cuanto los científicos sociales no han podido llegar a un consenso acerca de su contenido. Varios de ellos son *cultura, cultura popular, religión, religiosidad popular, tradición...* A continuación se abordará los dos primeros.

2.1 Aproximación al concepto de Cultura

El concepto de Cultura posee un campo semántico enorme que va desde la antropología cultural, la antropología estructural, la sociología, la filosofía, la teoría cultural, la historia, la religión, hasta la psicología. Es ya célebre la afirmación de Kluckhohn de la existencia de aproximadamente unas ciento cincuenta definiciones de cultura. No es el propósito de de la presente investigación dar un panorama detallado de este problema, pero sí es indispensable introducir algunas definiciones consideradas importantes para de alguna manera clarificar conceptualmente de lo que se está hablando y así evitar malentendidos.

Etimológicamente la palabra *cultura* proviene del latín *cultūra*, que se relaciona con la palabra latina *colere*. Ésta última tenía un amplio rango de significados: habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración. Eventualmente,

algunos de estos significados se separaron, aunque se sobreponen ocasionalmente en los sustantivos derivados. Así 'habitar' se convirtió en *colonus*, de colonia (residir permanentemente en una villa). 'Honrar con adoración' derivó en *cultus*, culto (como una forma de ritual relacionado con una deidad). Cultura tomó el significado principal de cultivo o tendencia a cultivarse, aunque con el significado subsidiario medieval de honor y adoración. La forma francesa de cultura fue *couture* –francés antiguo- la que ha desarrollado un significado especializado. Posteriormente pasó a ser *culture* (sentido antropológico).

En el siglo XV pasó al inglés. Lo más importante es que conservó su significado primario: labranza, la tendencia al crecimiento natural de los seres humanos como un deber hacia sí mismo. En castellano la palabra se relacionó con las labores agrarias, con el cultivo de la tierra. De allí la metáfora mediante la cual se compara al hombre con el cultivo, con la tierra y con sus frutos que crecen en su seno. Esta comparación alude directamente a la conciencia que tienen los seres humanos de que su condición humana está inacabada y, que, por lo tanto, necesita ser desarrollada en forma análoga a como lo hace el agricultor con sus cultivos.

Según J. S. Kahn en *El concepto de cultura: textos fundamentales* (1975:10) el autor que por primera vez se atrevió a formular una definición de cultura que se aproxima a las definiciones modernas fue un inglés: el antropólogo Edward Tylor. Su definición ha sido criticada desde diferentes

disciplinas, pero, produjo un importante progreso de esta noción, por lo cual es válido mencionarla:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. (Tylor, E., citado por J. S. Kahn 1975: 29)

Esta definición ha sido atacada y rechazada por otros científicos sociales. Una de las mayores críticas que se le hacen es que en ésta se incluyen muchos elementos. En efecto, Tylor introduce en ella el arte en sus diversas manifestaciones o más bien las artes; la religión; el conocimiento y por ende la ciencia, la tecnología; la moral y la ética, los valores; la ciencia del derecho; las costumbres, las tradiciones y el folklore; y en general los saberes que ha utilizado y acumulado el hombre a través de la historia como un acervo valioso que le ha permitido ser lo que es hoy en día.

Tylor era un evolucionista que trató de encontrar las claves de las culturas del pasado en nuestra civilización, y también trato de comprender algunas culturas actuales como manifestaciones de las culturas del pasado, método que se conoce como comparativo (J. S. Kahn, 1975: 11). Aspectos como las relaciones de parentesco y familiares (endogamia-exogamia), el matrimonio, la organización política, las creencias mágicos-religiosas, los utensilios, la tecnología fueron explicados a través de este método. Evidentemente la crítica más resaltante que se puede inmediatamente hacer, es que no todos los elementos que constituyen la actual civilización, se pueden explicar mediante las culturas del pasado. Algunos de los rasgos

más resaltantes de la cultura escapan a esta explicación. Además Tylor emplea el concepto de cultura como sinónimo del concepto de civilización.

Algunos investigadores consideran que esto no es posible, por cuanto hay notables diferencias entre los mismos. Independientemente de todas las críticas que se le puedan hacer a este autor su definición propició un desarrollo notable de las ciencias de la cultura.

Alfred Kroeber es un antropólogo cultural norteamericano que tiene cierta importancia para la definición de la ciencia de la cultura. Él propuso la siguiente definición:

«...la mayor parte de las reacciones motoras, los hábitos, las técnicas, ideas y valores aprendidos y transmitidos –y la conducta que provocan- esto es lo que constituye la cultura. La cultura es el producto especial y exclusivo del hombre, y es la cualidad que lo distingue en el cosmos. La cultura... es a la vez la totalidad de los productos del hombre social y una fuerza enorme que afecta a todos los seres humanos, social e individualmente.» (Kroeber, A. citado por J. S. Kahn, 1975: 17).

El contrapone dos conceptos: lo orgánico y lo social. El primero sería el resultado claro y directo de la evolución del hombre entendido como un organismo vivo desde que apareció por primera vez en este planeta hasta el hombre contemporáneo del siglo XXI. Y lo social estaría expresado por todas las realizaciones humanas basadas en el aprendizaje, dentro de las cuales estarían todos los conocimientos acumulados por el hombre desde que emprendió la evolución orgánica en África hace unos miles de años.

La cultura vendría a ser ese conjunto de saberes prácticos, necesarios y fundamentales que le han permitido a los seres humanos establecerse en

la tierra y sobre todo imponerse al medio ambiente y a los otros seres. Estos saberes tienen la característica primordial de poder ser transmitidos a otros seres humanos mediante recursos como la oralidad, o la escritura. Aquí encontramos los hábitos y costumbres, el sistema de valores y creencias que de alguna manera le dan un soporte o marco referencial al hombre para sus propias realizaciones personales. También las técnicas inventadas y aplicadas a los procesos de producción primigenios que en un principio fueron rústicas y después con el tiempo alcanzaron algún grado de sofisticación.

El antropólogo polaco Bronislaw Malinowski también realizó algunos aportes teóricos a las ciencias de la cultura. Sin embargo, algunos colegas suyos dudan si él definió la cultura o más bien hizo una descripción de ella, al no contar (afirman sus detractores) con los suficientes elementos teóricos que le permitieran hacerlo. Existe ciertamente tal posibilidad. Por ejemplo en un texto afirma: “La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas hábitos y valores heredados” (Malinowski B., citado por J. S. Kahn: 1975: 85). Claramente lo anterior es una descripción de diversos componentes de la cultura, de tal manera que tiene algún fundamento tal acusación.

En *Una teoría científica de la cultura* se puede leer lo siguiente: “es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres”. (Malinowski,

1970: 49). Aquí se puede apreciar varias cosas interesantes. La cultura está conformada por una serie de elementos tangibles y unos intangibles. Dentro de los primeros se hallan utensilios y bienes de los hombres (desde los empleados para proveerse alimentos como pudieran ser, armas, trampas de caza, todas las vasijas que les permitan coser los alimentos, la ropa, el calzado; todo tipo de enseres necesarios para volver habitable una morada, camas, cocinas, muebles...artesanías, etc.). Con respecto a los segundos se encuentra el conjunto de valores, ideas, normas y creencias de una sociedad determinada en un momento específico de la evolución de esa sociedad.

Para este antropólogo lo fundamental en una cultura es la función que ésta desempeña para el grupo social. Al respecto encontramos los siguientes pasajes:

[...] El análisis de la cultura en sus elementos componentes, la relación de estos elementos entre ellos y su relación con las necesidades del organismo humano, con el medioambiente y con los fines humanos universalmente reconocidos que sirven constituyen importantes problemas de la antropología. (Malinowski, B., citado por J. S. Kahn, 1975: 89).

También:

Las instituciones fundamentales de la cultura humana no han cambiado mediante transformaciones sensacionales, sino más bien mediante la creciente diferenciación de su forma según una función cada vez más concreta. Hasta que no se comprendan y describan con más exactitud la naturaleza de los distintos fenómenos culturales, su función y su forma, parece prematuro especular sobre los posibles orígenes y etapas. (Ibídem).

Para Malinowski la cultura se puede comprender a partir de la función que cumple en una sociedad. No está de acuerdo con aquellos científicos

que conciben la cultura como un organismo biológico, para él, no tienen algún sentido tales argumentos. Fundamentalmente afirma que la cultura tiene sentido como una construcción social que cumple ciertas funciones como la de cohesionar a un grupo a través de ideas, creencias, valores, normas, costumbres y hábitos.

Por su parte para Leslie White, un antropólogo norteamericano, la cultura se relaciona directamente con la conducta humana, como algo inevitable. Él afirma:

Quando cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar se consideran e interpretan en términos de su relación con los organismos humanos, es decir, en un contexto somático, entonces propiamente pueden denominarse *conducta humana*, y la ciencia correspondiente: *psicología*. Cuando estas mismas cosas y acontecimientos que dependen del simbolizar son considerados e interpretados en términos de contexto extrasomático, es decir, en términos de su mutua relación más bien que de su relación con organismos humanos, podemos entonces llamarlos *cultura*, y la ciencia correspondiente: *culturología*. (White, L., citado por J. S. Kahn, 1975: 134).

Para White los símbolos y su correspondiente interpretación son claves para poder explicar y comprender la cultura. Así tenemos que una serie de objetos y hechos representan para los seres humanos algo. Ese algo (los símbolos), les dice a otros seres humanos otro tanto, que debe ser interpretado y descodificado para poder ser comprendido en la justa manera en que fue proferido inicialmente. Esta interpretación de símbolos entre humanos en un ambiente que White denomina somático es la conducta humana que debe ser estudiada por la psicología. Y, cuando se analizan e interpretan los objetos relacionándolos entre sí, obtenemos un producto: la

cultura, y la ciencia que la estudia es la culturología. Es oportuno mencionar que esta palabra ha sido dejada de lado por los investigadores de la ciencia de la cultura.

Algunos antropólogos que comentan la obra de White arguyen que éste pareciera indicar que la cultura puede dividirse en tres niveles: el tecnológico, el sociológico y el ideológico, pero no lo pueden afirmar rotundamente. (J. S. Kahn, 1975: 23). Sin embargo en la obra de White estos subniveles adquieren una gran importancia, especialmente el tecnológico cuando se relaciona con la ideología dentro de los sistemas sociales.

Otro antropólogo norteamericano, Ward H. Goodenough, definió a la cultura de la siguiente manera:

“La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conducta o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibirlos, de relacionarlos o de interpretarlos” (Goodenough, W., citado por J. S. Kahn, 1975: 169).

Toda sociedad está conformada por individuos, en este caso seres humanos. Según este autor, la cultura no se refiere a un sistema de valores y creencias que ayudan al grupo humano a operar con cierta identidad al compartir esos valores, ideas y creencias entre todos sus miembros. Tampoco alude a una serie de objetos tangibles, como pudieran ser las artesanías, utensilios o muebles por ejemplo. Es más bien la forma como estos seres humanos se perciben así mismos y a los otros dentro de su

comunidad, a la manera como se organizan para hacer habitable su mundo, a la manera como dan cuenta de su realidad, de cómo la interpretan y además; de cómo responden a las preguntas y retos que les plantea su propio mundo. Esta definición presenta una relación directa con la de un científico social venezolano, el sociólogo y filósofo venezolano Enrique Alí González O. como se verá más adelante.

Para que los núcleos humanos puedan organizarse eficientemente es fundamental el lenguaje. Sólo así podrían entenderse al expresar sus voliciones y apetencias, sus ideas, sus sentimientos, en otras palabras, lo que quieren. Para Goodenough, el lenguaje *es un conjunto de normas de comportamiento lingüístico, un conjunto de principios organizados para poner orden en tal comportamiento.* (Citado por J. S. Kahn, 1975:159). Aquí se puede ver que el autor le da una gran importancia a la organización de las sociedades humanas, por lo que se puede concluir que la organización de las comunidades humanas es un requisito fundamental para que haya cultura.

Un investigador francés, Claude Lévi-Strauss, creador de la antropología estructural hizo un significativo aporte en su libro *Antropología estructural*. Él trata de examinar cuál es la relación que podría existir entre la cultura y el lenguaje; al respecto se pregunta: “¿Es necesario el conocimiento de la lengua para estudiar una cultura? ¿En qué medida y hasta qué punto? ¿El conocimiento de la lengua implica el conocimiento de la cultura o al

menos de algunas de sus partes?" (Lévi-Strauss, C., 1976: 62). Y llega a la siguiente conclusión:

En primer lugar, el lenguaje es susceptible de ser tratado como un 'producto' de la cultura: una lengua, usada en una sociedad, refleja la cultura general de la población. Pero, en otro sentido, el lenguaje es una 'parte' de la cultura; constituye uno de sus elementos, entre otros.

Se puede considerar el lenguaje como una 'condición' de la cultura, y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla; se lo reprende y se lo halaga con palabras. Desde un punto de vista más teórico, el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de relaciones lógicas.

De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje. (Lévi-Strauss, C., 1976: 63).

Para el antropólogo galo la relación entre lenguaje y cultura es bien estrecha. En primer lugar no podría haber cultura sin lenguaje por cuanto todas las realizaciones culturales, las expresiones de la cultura, cualesquiera que ellas sean suponen un lenguaje como requisito *sine qua non*. El realizar una artesanía, por ejemplo, una hamaca, implica un aprendizaje que solamente se podría dar a través del lenguaje, y esto se extrapola a todos los aspectos de la vida humana. Además de lo anterior, el lenguaje es también un producto de la cultura tal como lo son las ideas y creencias religiosas, las costumbres, los utensilios que empleamos, o la comida, los valores.

Lévi-Strauss emplea la cultura y el lenguaje para estudiar las estructuras que componen una sociedad como *el sistema de parentesco*, la

ideología política, la mitología, el ritual, el arte, el 'código' de la cortesía, y - ¿por qué no? – la cocina. (Lévi-Strauss C., 1976: 78). A partir de estas estructuras puede establecer una comparación con las estructuras análogas de otro grupo social y así llegar a conclusiones que pueden llegar a ser muy valiosas para conocer una sociedad determinada en un momento histórico determinado.

Para el sociólogo francés Abraham Moles la cultura está asociada directamente a la idea de progreso. Parte inicialmente de una idea del teólogo y filósofo alemán Albert Schweitzer quien la define así:

La cultura es la suma de todos los progresos del hombre y de la humanidad en todos los terrenos y desde todos los puntos de vista, en la medida en que contribuyan a la realización espiritual del individuo y al progreso del propio progreso. (Schweitzer, A., citado por A., Moles, 1978: 21).

Moles propuso un concepto de cultura a partir de la teoría sistémica. Basada en ésta publicó un libro, *Sociodinámica de la cultura*, en el cual afirma:

Por nuestra parte diremos, más sintéticamente, que la cultura se manifiesta como el material esencial del pensamiento, como un haber, un contenido, un existente, con respecto a la vida del espíritu materia del pensamiento, la cultura representa lo que es, y el pensamiento lo que hace con ello: el pensamiento es el devenir de la cultura. (Moles, A., 1978: 21).

En esta definición se encuentra una variación enorme con respecto a las ya analizadas. Es claro que el autor francés tiene presente solamente a los contenidos de la conciencia, a todas las actividades mentales que tienen

su colofón en el pensamiento. Llega a la conclusión que el pensamiento es la expresión última de la cultura.

Otro antropólogo norteamericano, Clyde Kluckhohn definió la cultura como:

1) “el modo total de vida de un pueblo”; 2) “el legado social que el individuo adquiere de su grupo”; 3) “una manera de pensar, sentir y creer”; 4) “una abstracción de la conducta”; 5) “una teoría del antropólogo sobre la manera como se conduce realmente un grupo de personas”; 6) “un depósito de saber almacenado”; 7) “una serie de orientaciones estandarizadas frente a problemas reiterados”; 8) “conducta aprendida”; 9) “un mecanismo de regulación normativo de la conducta”; 10) “una serie de técnicas para adaptarse tanto al ambiente exterior como a los hombres”; 11) “un precipitado de historia”; [...], (Kluckhohn, C., citado por C. Geertz, 1992: 20).

Se ven aquí muy bien reflejada las dificultades de poder conceptualizar un término como cultura. Geertz hace una crítica de esta situación al señalar que Kluckhohn incluye más de once posibles definiciones. A continuación se profundizará en algunas de ellas.

En principio cultura sería los hábitos y costumbres mediante las cuales un pueblo vive, por lo cual existe una relación directa con la ética. Ética viene del griego *ethos*, que aplicado a un individuo significa carácter y si consideramos a un grupo social alude a las costumbres. Ya en el imperio romano había un término análogo, *more*, que significa costumbre. Asimismo legado social de un individuo apunta directamente a las tradiciones que son transmitidas de una generación de seres humanos a la siguiente, casi siempre a través de la oralidad. Manera de pensar, sentir y creer son el conjunto de ideas, valores, normas, que permiten la unidad de un grupo

social, identificándose unos con otros en lo que los científicos denominan identidad individual-identidad colectiva. Abstracción de la conducta son los diversos comportamientos de los hombres ante la realidad que se les presenta, esto es, ante su mundo. Una explicación teórica propuesta por un antropólogo para dar cuenta de un grupo humano. El conjunto de conocimientos acumulados por las sociedades humanas a través del tiempo. También respuestas más o menos uniformes que dan los diversos grupos humanos ante problemas que se les presentan en su vida cotidiana. Conductas o comportamientos aprendidos a lo largo del tiempo. Si se estudia detenidamente todas las anteriores definiciones se notarán que el concepto cultura de Kluckhohn abarca prácticamente todos los aspectos de la vida de las sociedades humanas y también se verá en toda su magnitud la complejidad de tratar de definir esta palabra.

Por su parte el sociólogo norteamericano Anthony Giddens ha propuesto su propio concepto de cultura. Para él ésta

Se refiere a los **valores** que comparten los miembros de un grupo dado, a las **normas** que acatan y a los *bienes materiales* que producen. Los valores son ideales abstractos, mientras que las normas son principios definidos o reglas que las personas deben cumplir. (Giddens, A., 1992:65).

Este autor vuelve al esquema de bienes tangibles e intangibles. Como también se vio anteriormente, los intangibles son el sistema de valores y creencias religiosas de un grupo social humano, el folklore, las tradiciones, las leyendas, entre otros. Con respecto a los tangibles se pueden mencionar las artesanías, los utensilios, la comida, los muebles, las construcciones de

todo tipo, desde moradas, viviendas, tumbas, hasta los diversos asentamientos humanos.

Este sociólogo afirma que la cultura está conformada por el arte, la literatura, la música la pintura y además de la totalidad del modo de vida de una sociedad como por ejemplo el vestido, las costumbres matrimoniales, la vida familiar, el trabajo, todas las ceremonias religiosas, los pasatiempos. (Ibídem).

Clifford Geertz antropólogo oriundo de Estados Unidos afirma en la obra escrita *La interpretación de las culturas* que dado que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido lo más importante en la ciencia de la cultura es interpretar esas tramas para encontrarles los significados que los hombres le otorgan a las mismas. (Geertz, C., 1992; 20). Está sin duda influenciado por la teoría hermenéutica de Paul Ricoeur, filósofo francés del Siglo XX. En la hermenéutica lo que se busca es comprender o interpretar los diversos fenómenos humanos, sus significados. Abarca la comprensión de textos (escritos orales, acciones humanas), obras, documentos, diálogos, entre otros.

En el trabajo de todo antropólogo, en sus investigaciones que emprenda, se halla siempre en contacto directo con personas que vieron o estuvieron directamente relacionados con el fenómeno a analizar. Geertz afirma que lo que hace el antropólogo es interpretar interpretaciones que antes hicieron los implicados en ese fenómeno. Todos estos fenómenos, es decir, la realidad, conforman un entramado de hechos que deben ser

analizados, interpretados, comprendidos pero no de cualquier manera, si no en su justa dimensión; para no perder el sentido inicial, esto es, su sentido primario para los protagonistas de ese hecho.

Con respecto a la relación entre la antropología y la cultura, y la importancia de la cultura en este proceso, este antropólogo señala:

Considerada la cuestión de esta manera, la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano. Desde luego, no es ésta su única finalidad, también aspira a la instrucción, al entretenimiento, al consejo práctico, al progreso moral y a descubrir el orden natural de la conducta humana; y no es la antropología la única disciplina que persigue esta finalidad. Pero se trata de una meta a la que se ajusta peculiarmente bien el concepto semiótico de cultura. Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. (Geertz, C., 1992: 27)

Se puede apreciar claramente que Geertz define la cultura desde la semiótica. Esta pensado la cultura como una red de símbolos (signos interpretables) dentro de un complejo en permanente interacción. El oficio del antropólogo es desentrañar este complejo de símbolos, es descubrir su significado para los actores de un determinado grupo social.

También en la UNESCO los diversos Estados Nacionales han tratado de llegar a un consenso para definir lo qué se puede entender por cultura. La siguiente es su propuesta:

Reafirmando que la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un

grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. (Definición conforme a las conclusiones de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982), de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (*Nuestra Diversidad Creativa*, 1995) y de la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998)

Esta es una gran conceptualización que puede considerarse como inclusiva. En ella se admite dos tipos diferenciados de bienes, los intangibles y los tangibles. Los primeros se refieren a los rasgos o las características de una formación social, al sistema de valores, creencias, a su creatividad artística, a las tradiciones, a las ideas que tienen con respecto a su realidad. Los segundos nombran a todos los objetos materiales que el hombre pueda crear, a las artesanías en todas sus formas, las artes y la libre expresión de éstas a través de sus diversas manifestaciones. La manera como el hombre se organiza en sus comunidades de base, como se asocia con otros seres humanos. Aquí es pertinente indicar que no existe una forma normal o anormal de asociarse. Esto se puede ver mejor mediante un ejemplo. La institución del matrimonio tal como se conoce en occidente no es mejor que la convivencia libre de las comunidades indígenas. ¿Quién sanciona que tal institución es mejor? ¿La sociedad? Para la autora de esta investigación no tiene sentido afirmaciones como estas.

Ya en el ambiente intelectual venezolano son varios los investigadores de diferentes ciencias sociales quienes han contribuido con algunas

propuestas teóricas que han ayudado a enriquecer el concepto de cultura. A continuación se revisará algunos de estos aportes.

Para Alfredo Chacón, poeta y ensayista con estudios en sociología y antropología afirma en relación a este tema:

Se entiende por cultura, al conjunto de sistemas de mensajes, artefactos y comportamientos en los cuales los miembros de una sociedad de acuerdo con su posición estructural dentro de ella expresan y actúan sus experiencias y las expectativas que condicionamientos de esa realidad motivan. (Chacón, A., 1982: 228)

Según Chacón, la cultura vendría a conformarse por dos elementos totalmente diferentes pero que juntos se complementan logrando una perfecta unidad. El primero señala a los artefactos, esto es, las realizaciones físicas hechas por el hombre producto de su capacidad creativa e inventiva. Aquí se encontrarían toda clase de objetos físicos: artesanías, muebles, productos arquitectónicos, artísticos, entre otros. El segundo elemento es totalmente intangible, algo valioso que no es físico. Aquí encontramos experiencias pasadas, ideas, valores, normas, costumbres, toda clase de relaciones entre los miembros de la sociedad, la música, las tradiciones.

Después de seguir trabajando en este punto, en 1998 publica una revisión de este concepto por lo cual afirma: “Hoy sigo pensando que la cultura consiste primordialmente en un proceso de realización que se manifiesta en la acumulación histórica de las experiencias y las expectativas vigentes en el seno de una colectividad humana.” (Chacón, A., 1998: 84).

Este es un concepto dinámico de cultura. Alude a las experiencias personales de los miembros de una sociedad.

El sociólogo y filósofo venezolano Enrique Alí González O. define la cultura de la siguiente manera: “las diversas maneras como los hombres se representan así mismos y a su comunidad, las condiciones objetivas y subjetivas de su existencia en un momento histórico determinado”. (González, E., 1981: 80). Se puede apreciar que este sociólogo hace referencia a la percepción que de sí mismos tienen los integrantes de una formación histórica en un momento dado. Lo cultural se diferencia así de lo político y de lo económico, donde lo cultural se constituye en una estructura independiente comparable a las dos estructuras anteriores la política y la económica. (González, E., 1998: 90).

2.2 Los Campos Culturales

Motivado a la notable influencia de la Sociología cultural francesa y de un autor en especial, Pierre Bourdieu, el sociólogo venezolano Enrique Alí González O. afirma que el concepto de *campo* propuesto por el autor francés fue aplicado en un contexto totalmente diferente; fue tomado por los investigadores latinoamericanos y venezolanos quienes lo extrapolaron a nuestra cultura latina y venezolana logrando así interesantes resultados que se ven plasmados en los conceptos de campos culturales (González, E., 1998: 91). Según el profesor González son los investigadores Capriles (1981) y Chacón (1982) los autores que han hecho los aportes más significativos en este novedoso campo (González, E., 1998: 91).

Bourdieu define de la siguiente manera el concepto de campo: “Los campos se presentan a la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones cuyas propiedades dependen de su posición (la de los agentes) en estos espacios, y que pueden ser analizadas independientemente de las características de sus ocupantes (o agentes)” (Bourdieu, P., 2000: 112).

Este sociólogo francés propone la noción de *campo* como una arena donde se lleva a cabo una lucha ideológica en la cual están implicados todos los actores de esa lucha (*agentes*). El botín que funge de recompensa es un *capital común* que todos los actores luchan denodadamente por apropiarse. Cada agente en este juego de poder toma *posición* dentro del campo, tanto aquellos que monopolizan el *capital* como quienes aspiran a poseerlo. La posición de cada uno de los agentes (dominantes o dominados) en el campo dependerá de la capacidad de acumular capital, por lo que permanentemente todos los agentes deberán hacer esfuerzos por sumar y retener el capital. Es importante destacar que los agentes no actúan solos sino por el contrario establecen alianzas con otros agentes con el fin de mejorar sus posiciones en el campo tomando así ventaja con respecto a otros agentes. Por lo tanto, se puede apreciar que es un conflicto muy dinámico e implica una lucha constante.

El anterior concepto de *campo* fue empleado en el análisis de la cultura por diferentes investigadores sociales en Venezuela, por lo cual fue denominado como *campo cultural*. Con ello se quiso denotar la lucha

ideológica (lucha de clases) que ocurre dentro de la estructura cultural en la nación. Los agentes dominantes y dominados luchan en este tinglado, unos por mantener lo conquistado y otros por modificar esta situación.

Como se mencionó anteriormente tres analistas de la cultura en Venezuela, González, Chacón y Capriles son los autores que han hecho algunos aportes realmente importantes en este tema.

Chacón propone la siguiente definición de campo cultural. El ofrece tres versiones. En la primera de ellas dice:

Un campo cultural, tal como lo propongo, sería más bien cada una de las especificaciones histórico-estructurales que cabe establecer cuando se toma en cuenta, como criterio de delimitación y caracterización, las distintas maneras como el trabajo, el poder y la cultura pueden interpretarse en el espacio y el tiempo, y siempre con respecto a la estructuración global de una determinada formación sociocultural. Desde este punto de vista, me parece que tanto en la historia como en el presente de Venezuela, puede considerarse la vigencia de cinco campos culturales principales: el indígena, el campesino, el ilustrado, el comercial-industrial y el crítico-alternativo... (Chacón A., citado por González, E., 1998: 92)

En la segunda versión afirma:

En la sociedad venezolana como en cualquier sociedad nacional o Estado-Nación, es pertinente-y altamente beneficiosa tanto para el conocimiento como para la planificación o acción social orientada por los valores y objetivos del cambio histórico profundo-diferenciar por lo menos cuatro campos culturales cuya definición no atiende solamente a los consabidos e insuficientes criterios puramente étnicos (lo indígena, lo ibérico, lo africano), sino a la caracterización cultural de las variantes sociales de la población según su situación en las estructura social y su distribución en el espacio geográfico. Desde este punto de vista, se podrían distinguir en Venezuela los siguientes campos culturales: a) el folklórico o popular autogenerado, b) el comercial/industrial o popular inducido por los grandes medios de difusión audiovisual, c) el ilustrado o erudito en sus variantes tradicionales y

vanguardistas y d) el alternativo o transformador. (Chacón A., citado por González, E., 1998: 92-93).

En la tercera propuesta arguye:

Un campo cultural, tal como lo propongo entenderlo, sería más bien cada una de las especificaciones histórico-estructurales que cabe establecer cuando se toma en cuenta, como criterio de delimitación o caracterización de las realizaciones socioculturales, las distintas maneras como el trabajo, el sentido y la significación pueden interpretarse en el espacio y el tiempo, y siempre con respecto a la estructuración global de una determinada formación sociocultural. Tesis 12. En el presente la sociedad venezolana puede considerarse la vigencia de seis campos culturales principales: el indígena, el popular-campesino, el popular-urbano, el ilustrado. El comercial-industrial y el crítico-alternativo (Chacón, A., citado por González, E., 1998: 93).

González comenta que las tres versiones ofrecidas por Chacón reflejan la enorme dificultad de clarificar conceptualmente este campo. Aduce que quizás una de las razones que influyó en esto fue la falta de interlocutores, es decir otros investigadores, que le replicaran u objetaran el mismo.

Tomando como base este concepto afirma lo siguiente:

A partir de las proposiciones de Chacón (1979; 1981), conjuntamente con la de Capriles (1981) quien planteaba la existencia de tres campos culturales: cultura elitesca, cultura popular e industria cultural, y de Umberto Eco en *Apocalípticos e integrados* formulamos en 1982 los siguientes campos culturales: campo cultural académico, campo cultural industrial-masivo y campo cultural popular, [...] (González, E., 1998: 95).

Posteriormente él fue profundizando más en este asunto hasta depurar su propuesta, la cual se resume en lo siguiente:

Tendríamos así el campo cultural académico, el campo cultural industrial-masivo y el campo cultural residencial, pudiendo adjetivar a los mismos con el término de popular y de no-popular. Siendo así la posibilidad de hablar de académico popular,

académico no-popular, industrial masivo popular, industrial masivo no-popular y residencial popular y residencial no-popular (Ibídem).

El campo cultural académico alude al escenario donde los intelectuales venezolanos crean documentos culturales, esto es, crean propuestas culturales a nivel teórico para ser discutidas y posteriormente desarrolladas en la práctica cotidiana, en la praxis diaria. El campo cultural masivo es el mercado de los grandes consumidores de bienes culturales, es un complejo industrial con circuitos de producción en serie, que busca obtener réditos a través de la comercialización de este tipo de bienes. Y, el campo cultural residencial tiene como máxima expresión la cultura popular bien sea urbana o rural.

2.3 La Cultura Popular: un examen general de este concepto

Una serie de preguntas inmediatamente acechan al investigador que se enfrenta a esta locución. ¿Qué significa cultura popular? ¿Qué se quiere decir cuando se emplea esta expresión? Antes, se debe recordar que el hombre venezolano es el resultado de la mezcla o fusión de tres razas: la etnia indígena autóctona de estas regiones asentada históricamente desde varios miles de años; la ibérica como una rama de la indoeuropea que recientemente había expulsado a los moros de la península ibérica quienes permanecieron durante casi ocho siglos dominando soberanamente en esta parte del mundo (Siglos VIII-XV); y la negra proveniente de África quienes fueron arrancados violentamente de sus tierras ancestrales y fueron traídos como mano de obra extraordinariamente barata en la peor de las formas:

esclavos. Cada uno de estos grupos raciales tenía su propia cultura y como resultado del llamado “encuentro de dos mundos” se llevó a cabo un complejo un proceso de aculturización y transculturización, que derivó en una mezcla no homogénea. Una cultura dominante que por supuesto era el culmen de la encarnación del poder y una cultura dominada que sin embargo, luchó aún en la clandestinidad por mantener sus culturas ancestrales que le otorgaban una identidad propia.

Esta situación se mantiene hasta el presente donde se aprecia claramente la existencia de dos culturas. La primera que representa a la clase dominante que es una minoría. Esta clase dominante se atreve a indicar cual es el camino a seguir culturalmente, son quienes legitiman lo que debe ser cultura y deslegitiman lo contrario. Son los creadores e impulsores de las llamadas industrias culturales, esas factorías donde se crean subproductos culturales que van a engalanar locales comerciales como una muestra representativa del ser venezolano. Y paralelamente casi de manera subrepticia, se encuentra una clase dominada que lucha permanentemente por mantener su propias manifestaciones culturales vivas. Lo hacen a través del folklore (música autóctona como la llanera –el galerón, el joropo-; la andina –pasillos, merengues, bambucos, vals, valse-; la gaita zuliana- de tambora, de furro, de Santa Lucía, perijanera, de protesta, religiosa en homenaje a la virgen de la Chiquinquirá-; el polo margariteño – polos, jotas, galerones-; el Calipso guayanés; golpes de tambor -culo'e puya,

Mina, guaruras-; otros tipos de música. Además de leyendas, costumbres, artesanías, bailes, cuentos, tradiciones, historia, entre otros elementos).

De manera intuitiva se puede afirmar que la cultura popular hace referencia a la cultura presente en las clases dominadas, a la cultura que posee una formación social que representa a la mayoría de ese grupo histórico y que sobre todas las cosas lucha por no dejarse aplastar, por no dejarse avasallar por la cultura de una minoría que detenta el poder (clase dominante), que les receta a esta mayoría (clase dominada), lo que ellos suponen, debe ser la cultura. A continuación, se podrá ver mejor esta situación a través de la óptica de algunos pensadores venezolanos.

Para el antropólogo Rafael Strauss, existen dos tendencias con respecto al estudio de la cultura popular visto desde el punto de vista histórico.

a) Desde finales del siglo XIX hasta la década de los 70, predomina la utilización del término folklore, acompañado por una serie de interesantes matices que se aprecian tanto en la producción literaria –costumbrismo, tradicionalismo y criollismo– como en la producción no literaria. b) Desde principios de los 70 hasta nuestros días se produce una especie de conciencia crítica en torno a los términos 'folklore' y 'cultura popular'. Es a partir de esa conciencia que predomina, básicamente, la utilización del término 'cultura popular'. (Strauss, 1998: 136).

Como bien lo apunta Strauss existirían dos bloques de investigación de este tipo de cultura, desarrollados a partir del concepto folklore. El uno lo toma en cuenta para teorizar en torno a él, y el otro, va a generar propuestas teóricas tomando como génesis la expresión cultura popular. Este

investigador ha rastreado el inicio del “debate que se fundamenta en una oposición entre los términos folklore, pueblo y cultura popular” (Ibídem).

Rodríguez (1885), concibe el folklore como un conjunto de preocupaciones y creencias tan generalmente arraigadas, tan cuidadosamente conservadas, que llegan por sí solas a formar una como historia especial... y Rojas afirma que se trata del 'por que' popular de todas las cosas. López Ramírez (1945), incluye dentro de su idea de 'pueblo' no sólo a los que llevan un vivir rural –que es la idea que subyace en la mayoría de las definiciones del momento- sino también a las clases bajas urbanas y a aquellas personas que poseen una cultura suficiente pero que en muchos de su hechos mantiene un neto carácter tradicionalista... Olivares Figueroa (1947) da a la palabra 'pueblo' más que el sentido etimológico de la antigua lengua anglosajona *folk* o 'vulgo', el del latino *populus*, en su acepción primera, en cuanto que comprende en sí misma todas las clases sociales. Es un convencido de que el 'folklore' no es privativo de un estrato social, sino que fluctúa, en proporción mayor o menor en periódicas evaluaciones, a través de todas las clases sociales. Alvarado (1953), escribirá, según él, no para los sabios, sino para los hombres consagrados a las faenas agrícolas y pecuarias, alejados por lo común de toda fuente de información. (Strauss, 1998: 137).

En este pasaje citado se puede apreciar como la preocupación de los primeros analistas venezolanos se centraba en definir el concepto de folklore. Y de cómo se fue definiendo lentamente lo que se conoce como cultura popular. Liscano (1947) “habla del conocimiento del propio pueblo, el conocimiento por comunión que tienen siempre determinados grupos humanos, en contraposición con el conocimiento por distinción...” (Ibídem). Posteriormente Strauss señala que Losada Aldana (1954) por primera vez vincula el estudio del folklore con el de cultura, utiliza la noción de cultura popular y plantea que el concepto de folklore implica la existencia de clases

populares que están en desigualdad en la creación de cultura con respecto a otras clases sociales (Ibídem).

El segundo tipo de investigación del desarrollo del término cultura popular lo inició Aretz al “apreciar que los hechos folklóricos, sin considerar su origen, tienen una individualidad inequívoca y forman un paquete cultural como los que se distinguen en la etnografía”. (Strauss, 1998: 137-138).

Después (en 1962), un importante antropólogo venezolano Miguel Acosta Saignes realiza unos aportes muy interesantes sobre el tema al afirmar:

La vinculación real y objetiva del folklore y la etnología-y por ende con la antropología cultural- se opone a la posición de Aretz (1957) quien concibe al folklore como objeto de estudio de la etnografía.

Al sustentar su concepción de pueblo sobre bases socioeconómicas y, al mismo tiempo, cuestionar las apreciaciones de Aretz, Acosta Saignes apunta que el pueblo no es toda la gente sino el sector desposeído de toda esa gente, y afirma que folklore es el conjunto de los bienes culturales propios de los sectores económicamente inferiores en las sociedades civilizadas. (Strauss, 1998: 138).

En esta cita es importante resaltar que Acosta Saignes introduce para el estudio de la cultura en Venezuela la diferenciación la cultura dividida en clases sociales, donde la cultura popular es exclusiva de las clases económicas más desposeídas, es decir, los pobres, los que no cuentan con los recursos suficientes como para generar riqueza material importante visto desde una economía capitalista.

Para Strauss, a principios de los años 70 se dio un proceso ideológico, una lucha de clases impulsada por el gobierno de turno, en la que la cultura

oficial, la generada por las políticas que el estado pautaba como las que deberían ser, *se contraponía con una llamada cultura popular tradicional o, genéricamente, cultura popular.* (Strauss, 1998: 138).

Con esta expresión se trataba de señalar en esencia dos ideas: una, las manifestaciones culturales de l pueblo venezolano, así como su estudio, que antes se ubicaban dentro del folklore y otra, una manera de diferenciarse de la concepción y otra, una manera de diferenciarse de la concepción y metodología oficiales. Probablemente producto de grupos de investigación y proyección de la cultura popular que surgieron y se fortalecieron a partir de 1.976 –inicio de lo que denominamos período del *boom*- y una manera de insertar sus investigaciones dentro de los parámetros de la antropología. (Strauss, 1998: 138-139).

Aquí se presentan varias evidencias a las cuales hay que tomar en cuenta a la hora de abordar el tema de la cultura popular tradicional. La primera, es que a las clases más favorecidas económicamente no les interesaba y no les interesa saber qué es eso a lo que llaman cultura popular, cuáles son sus características mas dicientes, en qué consiste, cuáles son las manifestaciones de esa cultura y; que el estado que era representante de las clases pudientes desdeñaba a las clases populares, negándoles el acceso a la difusión de esas expresiones culturales y hasta se atrevía a señalarles el camino que debían recorrer en torno a que debería ser, la cultura de masas. Estas dos características fundamentales entran dentro de la lucha ideológica mediante lo que se conoce como legitimación. Existe en esta arena dos grupos bien diferenciados: los que lo tienen todo (clase pudiente), que como tienen el poder se permiten legitimar con sus acciones todos los aspectos de la vida de las personas y los que no tienen nada (clases asalariadas), que

aspiran a un reconocimiento y por ende legitimación por parte de los primeros.

Como consecuencia de lo anterior en la Academia, las universidades venezolanas, era y es poco lo que se ha analizado con respecto a la cultura popular.

Para Alfredo chacón la cultura popular se define a través de la noción de cultura:

Hoy sigo pensando que la cultura consiste primordialmente en un proceso de realización que se manifiesta en la acumulación histórica de las experiencias y las expectativas vigentes en el seno de una colectividad humana. Y también concuerdo en que popular es lo que tiene vigencia deseada, aceptación gustosa, acatamiento complacido en el seno de una determinada mayoría social: aquello que esta mayoría sustenta como un patrimonio de valores vitales con el cual concuerda, en un momento dado, de manera explícita y gratificante. (Chacón, 1998: 84).

Aquí el investigador adscribe la cultura popular a la clase social de las mayorías. En esto concuerda con lo que antes había analizado Strauss. La cultura popular estaría representada por un conjunto de valores propios que los identifica como grupo social ante otros grupos sociales y ante si mismos. Para ello es importante rescatar el concepto de tradición. Esta última los cohesiona como grupo social

El sociólogo venezolano, profesor Enrique Alí González afirma con respecto a la cultura popular. “[...] Descartada esta versión se asumía plenamente, para definir al pueblo, el carácter de clases sociales explotadas económicamente, dominadas políticamente y marginadas de los principales circuitos de realización sociocultural”. (González, 1998: 96).

Para la investigadora Iraida Vargas:

La cultura es creada por los sujetos sociales en la vida diaria, en su vida cotidiana; articula la experiencia social de la vida diaria y le da significado a las actividades sociales de los individuos y a sus condiciones materiales concretas. Sin embargo, se considera que amplios sectores de la población que conforman las clases sociales menos favorecidas, así como comunidades campesinas, no crean cultura a secas sino una cultura con apellido: cultura popular. Ello quiere decir que este tipo de cultura se define vis a vis con la cultura de la clase dominante; es normalmente concebida por tal cultura dominante como cultura subalterna, cultura subsumida, sub-cultura o cultura subyacente, debido a que la cultura dominante reclama la universalidad de su cultura. Pero, si existe en realidad eso que se ha dado en llamar cultura popular, en realidad una cualidad que no posee es la de ser subyacente; es-sin lugar a dudas- aparente, visible y notoria, porque constituye parte de los términos del discurso diario de la gente; sólo que en ella se concretan los discursos diferentes de comunidades a los de la cultura dominante. (Vargas, 1998: 149-150).

Aquí, en este pasaje, se puede apreciar que existe una lucha ideológica entre la clase dominante que trata de imponer su hegemonía en todos los aspectos del acontecer de la vida de las personas, y la clase dominada que trata por todos los medios de hacerse notar, de buscar un reconocimiento por parte de la clase dominante. La cultura popular es una extensión de esta lucha por la dignidad de un sector de la población (mayoría) de la nación.

2.4 La idea de religión en Occidente

La formación de la idea de religión en la humanidad es muy lenta. En Occidente es necesario volver la mirada al mundo griego. Desde el Siglo VIII a.c. aproximadamente, dos poetas Hesíodo y Homero tuvieron una enorme influencia entre sus conciudadanos, al escribir obras fundamentales para la sociedad de su tiempo como *El escudo de Heracles*, *Los trabajos y los días*,

Teogonía (Hesíodo); o *La Ilíada* o *La Odisea* (Homero). En estos libros, los bardos narraron la génesis de los dioses, sus genealogías, sus relaciones con los humanos, sus sentimientos: la ira, el amor, la justicia, el sexo... En este mundo antiguo ya existe el especialista en lo sagrado, los sacerdotes, que junto con los adivinos tuvieron un papel importante en el desarrollo de la conciencia religiosa. La primera religión o, más bien, manifestaciones religiosas de los griegos fue la de los misterios. En ésta, el fiel debía seguir una serie de ritos de iniciación por medio de los cuales garantizaría su trascendencia más allá de la muerte. Era común que un adepto se iniciara en varios de estos misterios; así se aseguraba que podría contar con una segunda oportunidad por si acaso alguno de estos misterios fallaba... lo importante de esta idea es que ya el hombre tiene presente el objetivo de trascender este mundo; concibe la muerte no como el último acto que pueda realizar, si no como el primero de una nueva vida. Ante esta situación es absolutamente necesario hacer todo lo que esté a su alcance para lograr plasmar esta oportunidad.

Los romanos desarrollarán la idea de religión hasta crear un verdadero sistema de creencias, solidaridades y amenazas:

La idea de religión cobra cuerpo con los romanos. Su término *religio* ha llegado a ser el nuestro. Al principio, esta palabra designaba en singular escrupulo, en plural, los ritos. Al final de la era republicana, el término se convierte en una palabra clave. En plena crisis de la república, surge una especie de alabanza concertada del estado de espíritu *religio* (surgimiento que parece estar ligado a una consolidación de las prácticas). Aparecen entonces una serie de lugares comunes sobre la religión que marcarán toda la historia occidental. (Despland, 1987: 1498).

Dos autores latinos Lucrecio y Cicerón harán aportes notables en el desarrollo de este concepto:

Para Cicerón, “*religio* es el respeto que el individuo siente en lo más profundo de su ser frente a todo ser que es digno, de lo divino en particular”. (Ibídem.). Este respeto se expresa en el esmero con que participa en los ritos y en los demás gestos tradicionales de la sociedad.

Lucrecio por su parte afirma que es un “sistema de amenazas y promesas que cultiva y desarrolla el fondo temeroso de la naturaleza humana, que abrumba al hombre” [...] (Despland, 1987:1498). Para que el hombre triunfe sobre el temor que siente por la divinidad desconocida necesita el conocimiento científico y a la sabiduría filosófica. Sólo a través de este saber es que el hombre encuentra su camino y redención hacia dios. Por algo se menciona en la biblia que la gnosis (conocimiento) es la vía que lo salva del desastre.

Para los primeros cristianos, el tener el Libro Sagrado (la Biblia) les abonó el camino para transmitir el mensaje divino sin correr el riesgo de deformar ese mensaje. En estas Escrituras escuchaban a un Dios vivo, que les hablaba y para referirse al conjunto de convicciones y de prácticas a las que ellos se adherían hablaban de «nuestra religión». (Despland, 1987: 1498).

Cuando el imperio se hizo cristiano, encontramos tres acepciones de la palabra para los cristianos. La religión es un orden público, mantenido por el emperador cristiano que instaura sobre la tierra la legislación que Dios quiere (*idea imperial*). También puede ser

el amor del alma individual hacia Dios (idea mística). Finalmente, *religio* puede designar la disciplina propia de los bautizados que han hecho voto de perfección y se han hecho eremitas o cenobitas (idea monástica). (Despland, 1987: 1.498- 1.499).

En esta cita se recoge las tres ideas más importantes acerca de la religión. En la primera, se hace una distinción radical entre la Ley humana y la Ley de Dios, o entre la esfera netamente humana en la cual, los hombres pueden asociarse de acuerdo a sus propios intereses y el ámbito de Dios, en el cual sólo éste tiene competencia para normar la vida de las personas. La segunda hace referencia al amor de cualquier ser humano hacia la divinidad de sus afectos, hacia el objeto amado. Y la última, alude directamente a la vida dentro de las comunidades religiosas por parte de fieles que han decidido seguir y servir a Dios desde la fe, a través de un compromiso más profundo con Él. En esta fase del desarrollo de la religión, sólo estos seres (monjes) que llevan una vida alejada de las ciudades y que se aíslan por convicción, merecen el rótulo de religiosos. Pero lentamente, primero en Francia y luego en toda Europa se presentan varios fenómenos, entre ellos, el de las cruzadas. Allí, “el peregrino, el cruzado, el caballero, y hasta el mismo rey de Francia, se sienten merecedores del adjetivo tan meritorio de «religioso», en la medida en que se conducen de una manera digno de sus votos y obligaciones.” (Ibídem). Esta idea se va extendiendo cada vez más, por lo cual el comerciante honesto, los esposos fieles, el hijo obediente, los laicos que oran en casa, y quienes practican la caridad reclaman también para sí el título de *religiosos*. En estas personas ya no se les exige votos de

pobreza, castidad y obediencia. Sin embargo, van a desempeñar un papel clave en esta idea de religión.

El Renacimiento lanza una idea de religión como instinto, dirigido hacia Dios, se trata de casi una ciencia natural que revela su existencia y su grandeza. La reforma (calvinista, inglesa, luterana) contribuye al desarrollo de la nación-estado. “persiguen el ideal de la realización pública de la religión cristiana en un país y en los corazones, practicando una predicación bíblica con miras a instaurar un orden civil y cristiano aceptado libremente”. (Despland, 1987: 1498-1499).

En el siglo XVI, básicamente en Europa existe dos religiones: la católica y la protestante. Éstas tratan de dirigir la vida de las personas a través de normas morales y costumbres. Además le dicen al creyente en qué debe de creer y en qué no. Ya en el siglo XVII, no sólo se hablará de cristianismo, sino de judaísmo e islamismo y de otras religiones.

Las grandes religiones del mundo se ven como grandes sistemas de creencias, de ritos y de prácticas que conforman las naciones, y que se oponen entre sí, ya que pretenden regular de forma exclusiva las relaciones de los hombres con Dios. Al exclusivismo de algunas (nuestra religión es la única verdadera) responde el relativismo de otras. Y sobre todo, las controversias inducen a una idea reificada de la religión. Una religión es un conjunto de leyes, de creencias, de prácticas exteriores, codificadas y visibles. La fe degenera en creencias sopesables, la caridad en prácticas codificadas. (Despland, 1987: 1498-1499).

Es claro que cuando una religión afirma ser la verdadera, entra en conflicto con otras religiones que también declaran lo mismo. Así los fieles se ven confundidos ante tan diversos mensajes. De ahí surge un elemento

importante en las actuales circunstancias por las que atraviesa el mundo. La intolerancia religiosa que esta relacionada directamente con el dogmatismo religioso. Se podría decir que es una característica de la falta de un diálogo sincero inter-religioso.

Para Durkheim una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas. (Citado por Despland, 1987: 1.498). Esta es una de las definiciones clásicas. En ella se señala dos elementos primordiales: las ideas acerca de la divinidad y el cómo debe acercarse el fiel a esa divinidad (ritos). Toda religión tiene estos dos factores constitutivos. Los creyentes deben de cumplir con una serie de ritos para que su acercamiento a su dios sea más efectivo. Y estos ritos están instituidos y conforman el *corpus* teórico de la religión. Para que los ritos se desarrollen institucionalmente son necesarios unos oficiantes, los ministros o los llamados *especialistas en lo sagrado* de cada religión. Se erigen como el nexo indispensable entre los hombres y la divinidad. Se supone que ellos por su propia condición, están en una mejor posición religiosa para que los ruegos de los adeptos puedan llegar en forma expedita y ser escuchados con más efectividad por dios.

Para Anthony Giddens todas las religiones comparten una serie de características.

Las religiones implican un conjunto de símbolos, invocan sentimientos de reverencia o respeto, y están vinculadas a rituales o ceremoniales (como los servicios eclesiásticos) practicados por una comunidad de creyentes. Todos estos elementos requieren cierta elaboración. Impliquen o no dioses las creencias en una

religión, existen prácticamente siempre seres u objetos que inspiran actitudes de respeto o admiración. (Giddens, 1992: 185).

El símbolo es todo signo que usualmente tiene más de un significado. Así el cordero puede ser un mamífero que es criado y sirve como alimento, es el cordero del campesino; pero también representa a la Iglesia de Cristo, los bienaventurados que son puros de corazón. De este sentido, se relaciona uno nuevo. Es la ingenuidad de alguien que confía en la buena voluntad y en la sinceridad de todas las personas.

El sentimiento de reverencia y respeto está ligado al temor que produce todo el poder divino. La ira de Dios puede ser inconmensurable, ilimitada en un momento dado. El fiel lo sabe, y por ende confía en atraerse la buena voluntad de Dios, ante lo cual hace todo lo necesario para granjeársela. La amenaza está latente. Confianza mediante el cumplimiento de preceptos y amenaza si los transgrede. El acercamiento es muy respetuoso y a la vez verdadero mediante la fe.

La religión también implica sitios especiales para desarrollar los ritos. No cualquier lugar es adecuado para escenificarlos. Allí donde la divinidad se ha manifestado se declara el sitio como sagrado, lo opuesto a lo profano, lo que no es sagrado, el ámbito de los hombres.

Para otro sociólogo norteamericano Clifford Geertz la religión es:

1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (Geertz, 1992: 89).

En párrafos anteriores se mencionó que la antropología que él practica es una antropología simbólica, donde lo importante es tratar de encontrar nuevos significados que tienen todos los elementos constitutivos de la cultura humana. Esta concepción de antropología lo lleva a afirmar, que lo que el analista de la cultura hace, es una interpretación de segundo o tercer grado; por cuanto debe interpretar lo que ya alguien interpretó de primera mano. Es decir es una interpretación de una interpretación...de una... De aquí se desprende que la noción de símbolo es muy importante para este tipo de antropología. Se puede apreciar en la anterior definición de religión. En ésta, Geertz define símbolo así: “en otros casos, empero, se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción –la concepción es el “significado” del símbolo-, y ése es el sentido que seguiré aquí.” (Geertz, 1992: 90).

Los símbolos tienen una importante función en las religiones. Sirven de elemento útil, al ser el nexo auxiliar indispensable para propiciar en las personas (fieles), estados de ánimo o algún tipo de motivaciones que permiten concebir ideas, esto es, explicarse la realidad de una forma que satisface a los mismos hombres. El hombre se ve a sí mismo como un elemento más de la naturaleza, como una fuerza creada por alguien más, por una divinidad que es toda poderosa, que lo excede en sus propias facultades. Estas ideas se integran creando toda una cosmovisión en la que el hombre y Dios se oponen y se necesitan en una dialéctica que en un

extremo sitúa al hombre, en el otro a Dios. La síntesis se expresa en el conjunto de explicaciones que el hombre necesita para poder entender su propio mundo. Sin estas explicaciones, el mundo sería totalmente incomprensible para los hombres, y la alternativa sería la locura colectiva.

2.5 Religiosidad popular: una aproximación conceptual

Es preciso tener un acercamiento conceptual a la expresión *religiosidad popular*. Qué se quiere decir con ello, qué elementos conforman esta idea, desde hace cuánto se pudo conformar, cuándo se empleó por primera vez, etc.

En el libro *Religiosidad popular* de Amigo Vallejo y López Guillén (2000: 54) encontramos la siguiente definición de piedad popular que algunos autores utilizan como sinónimo de religiosidad popular. “Para Pablo VI en « *Evangelli nuntiande*» la piedad popular son las «expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe que, bien orientadas, pueden ser para las masa populares un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo».”.

Se puede ver en esta definición un sesgo ideológico por parte de la primera autoridad religiosa cristiana católica del mundo. Es clave esta definición por ello. Desnuda ideológicamente la posición del jerarca. Asume que en la religión existen dos clases de personas: quienes detentan el poder, una minoría y, las masas, quienes son la mayoría de la población. Es desde esta posición que él formula su definición. También deja entrever que puede ser que estas masas populares encuentren a Dios a través de Jesucristo. También deja abierta la posibilidad de que no. Pero ¿por qué sucede esto?

Porque para la Iglesia constituida las masas populares no tienen el discernimiento necesario para juzgar las verdades de la fe y necesitan de alguien que los guíe. En este caso de la casta sacerdotal. El argumento es que la población necesita orientación para ir al encuentro de Dios y a ésto se le denomina religiosidad.

Para la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla en 1.979: «por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones se derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano en su forma cultural característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular». (Amigo V. y López G., 2000: 55).

En este punto, hay que aclarar que la religiosidad popular pareciera estar relacionada directamente a la religión cristiana, especialmente al catolicismo. Sin embargo, se podría pensar que en el seno de toda religión, se presenta dos formas de religión. La una, institucionalizada, jerarquizada, con todo un aparataje conceptual, oficial, que cuenta con el *plácet* de las clases influyentes, con ritos y ceremonias, y con una casta de *especialistas en lo sagrado*, que sirven de nexo con la divinidad. Y la otra, por fuera de estos circuitos oficiales, que la viven y la experimentan en su cotidianidad, la de las clases populares, que se entregan en todo su ser a ese Dios, que sufren y se expresan de diversas maneras, ritos propios, tradiciones populares muy extendidas, que anhelan la comunión con su divinidad, que ruegan y le solicitan que los escuche, que sienten que no pueden fracasar, y de hecho no lo hacen, cuando piden alguna dádiva a ese Dios. Los *exvotos* y

las *placas de reconocimiento* por los favores recibidos de parte de dios o de algunos seres que están muy cercanos a él, como la virgen o los ángeles, así lo confirman.

En el *Diccionario de las religiones* dirigido por el Cardenal Paul Poupard se encuentra un apartado o una entrada llamada religión popular.

Allí se hace un análisis diacrónico de la religiosidad popular o piedad popular.

La unión de estas dos palabras ha obtenido un éxito reciente fruto de una larga historia, la del proceso de elaboración de la religión en la edad moderna. Desde fines del siglo XV y primeros decenios del XVI, la prerreforma y la reforma denunciaron al unísono la ignorancia paganizante de la religión de masas y la explotación culpable de la credulidad de éstas, ejercida por la Iglesia establecida en nombre del *timor Domini*, por ejemplo en lo relativo a la costumbre de las indulgencias. Obligada desde entonces por la emancipación de una doble élite laica y clerical siendo ésta un producto directo de la cultura universitaria y reclamando ambas una religión «en espíritu y en verdad», con un reagrupamiento de las fuerzas sociales de su futuro terrestre, la catolicidad moderna orientará su acción pastoral hacia la juventud y hacia el pueblo, favoreciendo también la piedad popular. (Dupront, 1987: 1505).

Pero esta situación no data solamente de los siglos XV y XVI. Desde sus inicios la religión cristiana tuvo un arraigo popular. Es más, se puede afirmar que lo popular fue impulsado por el propio Jesucristo. En numerosos pasajes de la Biblia podemos encontrar que su obra está dedicada, y tiene sentido porque está consagrada los desposeídos, que son la mayoría, que son el pueblo, quienes solamente poseen la esperanza por un futuro mejor. Sin embargo, Lutero, Calvino y los demás impulsores de la Reforma, ayudaron en este proceso de poner en duda la autoridad de la iglesia sobre la mayoría de estas masas populares, cuestionándola. Recordemos que

para Lutero era fundamental que el propio creyente acudiera él mismo a la Biblia para interpretar el mensaje divino, ya no era necesario el intérprete, es decir el sacerdote. Para ello fue fundamental la traducción del texto sagrado a cada uno de los idiomas nacionales que se hablaban en Europa. Todas estas causas hacen que se vaya conformando lo que se conocería posteriormente como religiosidad o piedad popular:

Dos formas de cultura se oponen lentamente, una culta, cristocéntrica, basada en el Libro, caracterizada por una ascesis de pureza y exigentemente individualista, otra, naturalmente popular, basada en la tradición oral, con una ideología de participación cósmica (y por ello no diferenciadora de lo sagrado y lo profano) y fundamentalmente de masas. La primera, dentro de la jerarquía de la Iglesia y de los valores del «siglo», denunciará con perseverancia a la otra, marginándola de alguna manera o ejerciendo violencias sobre ella encaminadas a su desaparición. (Dupront, 1987: 1.505-1.506).

El cristianismo se nutrió de estas dos visiones de la divinidad. A partir de estas dos concepciones de lo que debía ser el encuentro y comunión en Cristo, sobre todo lo relacionado con la tradición oral, se operó un cambio en la conciencia la jerarquía de la Iglesia y a partir del Concilio Vaticano II, se aceptó la existencia de una fe popular que atendía a ciertas necesidades de la población.

En un texto célebre La Congregación para el Cultivo Divino y la disciplina de los Sacramentos publicó el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Allí se define y se hace una distinción entre piedad popular y religiosidad popular. El primero se refiere a lo siguiente:

El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que

en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura.

La piedad popular, considerada justamente como un “verdadero tesoro de Dios”, “manifiesta una sed de Dios que sólo los sencillos y los pobres pueden conocer; vuelve capaces de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe; comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante; genera actitudes interiores, raramente observadas en otros lugares, en el mismo grado: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desprendimiento, apertura a los demás, devoción”.

Y el segundo a:

La realidad indicada con la palabra “religiosidad popular”, se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana. (Directorio sobre la piedad popular y la liturgia).

Aquí se puede notar como el ejercicio de la piedad popular y la religiosidad popular está relacionada directamente con la cultura de una sociedad, con la cultura de un sector de esa sociedad... es una integradora síntesis de ideas religiosas institucionalizadas con elementos propios de la cultura popular, como las tradiciones orales, su concepción de mundo, su experiencia de vida, su herencia cultural, además de elementos mágico-

religiosos. Un elemento a destacar en estas dos definiciones es el de tradición, por lo cual se hace necesario analizarlo.

2.6 Tradición: definición

El término tradición es una transcripción del latín *traditio*, del verbo *tradere*. Corresponde al término griego *paradidonai* y al sustantivo *paradosis*. Significa «entrega, entregar» en el doble sentido de transmitir y de traicionar (*traditor*= traidor). En el lenguaje religioso, «tradición» significa «transmisión», tanto en el sentido activo (acto de transmitir) como en el objetivo (contenido). (Congar 2001: 1768).

En el primer sentido, la tradición es una transmisión de conocimientos que usualmente se hace de una generación a otra generación, que por lo general es de padres a hijos o, de maestro a discípulo o, de un iniciado en ciertos ritos (aunque no siempre), que los conoce perfectamente a un neófito que quiere aprenderlos. En esta vertiente la tradición presenta dos formas: una hace referencia al acto de entregar o pasar a otro u otros ciertos conocimientos valiosos para un conjunto de personas (comunidad) por alguien que de alguna manera se quiere asegurar de salvarlas del olvido y de otros peligros que entrañaría no llegar a hacerlo. Es decir, alude al acto de transmitir como también al contenido que se quiere entregar. En el caso de los Palmeros de Chacao la amenaza latente es desencadenar la ira divina en forma de enfermedades.

En el segundo sentido, tradición significa traicionar. Traicionar a alguien o a una comunidad, pudiendo ser entregar a alguien a sus enemigos, o dar información (conocimientos) valiosa o otros que no debieran tener acceso de esta manera (ni de ninguna otra), al acervo histórico-cultural de una

comunidad. Se puede reconocer los peligros de toda tradición: transmitir algo sin renovar el contenido de ese algo y su antítesis transmitir renovándolo. Ambos riesgos amenazan a todas las comunidades que recurren a esta práctica social.

En el *Diccionario Enciclopédico de Sociología* de Herder encontramos la siguiente definición de tradición:

O también «costumbre». Es un conjunto de valoraciones, maneras de proceder, pautas de conducta y medidas de legitimación pertenecientes a culturas y generaciones anteriores, así como de las relaciones individuales y sociales específicas efectuadas por todo ello sobre la cultura material. Tradición quiere decir, frente a racionalidad (resultado de las propias decisiones que han de ir renovando), formas y contenidos culturales establecidos (por otros) durante un largo periodo de tiempo. La tradición fija un orden. Sirve para que las personas, se sientan liberadas de la presión que supone el hecho de tener que tomar decisiones. Por otro lado la tradición limita el desarrollo teórico y la realización práctica de alternativas, innovaciones y soluciones a los problemas, e impide la adaptación de las instituciones, organizaciones y formas de autoridad a las nuevas necesidades funcionales que produce el cambio social. (Hartfiel, 2001: 989).

En esta definición se puede notar la existencia de aspectos positivos y negativos. Con respecto al primero de éstos, se podría afirmar que es una forma de valorar que se relaciona a una norma social, que la sanciona. Como por ejemplo, la primera comunión, o la celebración de los quince años de una joven. Vista así, la tradición sirve como un elemento de identificación social, como un vehículo de cohesión de un grupo social. En este sentido, todos los miembros del grupo, deben repetir el ritual, constituyéndose así, en un rito de paso. Una formación social no tiene que preocuparse por inventar como resolver una situación real que con anterioridad otra generación ya resolvió.

De esta manera, el grupo social no se inquieta ya por esta situación y reserva su fuerza y su voluntad en atender otras prioridades. Lo que hace es recrear una y otra vez el contexto y sobre todo la respuesta que dieron sus ancestros a ese problema. En este caso, la tradición fija una serie de pasos ordenados que culminarán en la exitosa resolución del mismo. Lo único que toda formación social debe hacer es repetir esos pasos.

Entre los aspectos negativos de la tradición se puede enumerar que toda formación social que recrea una tradición y la sigue fervorosamente es rehén de esa tradición, de su pasado, de su historia y de sus ancestros. No puede haber ruptura con las tradiciones existentes, lo que existe y se puede comprobar es una evolución o una transformación de las tradiciones. La tradición elimina la creatividad de una generación de personas para inventar soluciones nuevas a los problemas y situaciones planteadas en el entorno social, cultural, histórico, religioso, científico. En las sociedades donde las tradiciones son fuertes e influyen al normar la vida de las personas, experimentan enormes dificultades para enfrentar los problemas nuevos que les depara el futuro. No tienen la suficiente velocidad para encontrar soluciones novedosas a esos problemas. Se puede comprobar esta realidad al enfrentar a la tecnología, por ejemplo. No hay forma exitosa de hacerlo, sufren mucho, se ven desgarrados en su fuero interno.

Según el texto mencionado, existe un segundo sentido de este concepto: "También en el sentido herencia cultural, transmisión de elementos socioculturales (ideas, valores, normas, símbolos, lengua, pautas de

conducta, etc.) a las generaciones siguientes. Los procesos de transmisión son tanto de la socialización como la enculturación”. (Ibídem). Lo anterior alude directamente a la herencia cultural, al acervo propio de una formación social, a lo que ha sido acumulado a través del tiempo por esa comunidad. Y se le denomina herencia porque tiene un significado totalmente valioso para esa comunidad de hombres y mujeres. No se transmite y no se lega a otros lo que no se considera valioso; por el contrario, sólo lo que es importante, lo que representa a una comunidad es lo que se transmite y se conserva del olvido. El olvido en este caso es la anulación del grupo social. Esto tiene que ver directamente con la noción de identidad individual e identidad colectiva.

2.7 Identidad individual, identidad colectiva

¿Qué es la identidad? ¿Qué es la identidad individual y cuál es la identidad colectiva? ¿Existe la identidad personal? ¿Qué queremos decir con la expresión identidad personal? ¿Un ser humano puede tener o no identidad personal? ¿Qué hace que una persona sea esa y no otra? ¿Qué hace tenga ideas propias, diferentes a las de otras personas, aún las más cercanas como sus padres o hermanos? ¿Por qué decimos que fulano de tal sí tiene carácter cuando lo comparamos con otros? ¿El bebé que nació hace diez años es el mismo niño de hoy? Y ¿cómo podremos asegurar qué será el mismo dentro de diez años? ¿El paso del tiempo afecta a la identidad de una persona?

Recordemos el ejemplo de Locke en su obra *Ensayo sobre el entendimiento humano* ¿un hombre ebrio no es el mismo que cuando está

sobrio? ¿Puede el árbol maduro de hoy ser el mismo después de haber sufrido tantos cambios desde una semilla hasta convertirse en un gigante? ¿Cuántos cambios admite un organismo para ser considerado el mismo? Estas son algunas preguntas inquietantes que nos podemos formular y que muchos filósofos se han planteado y, sin embargo, como en otros importantes temas no se ha podido llegar a una conclusión que satisfaga a todos. Locke consideró que mientras el organismo siga funcionando de la misma manera es el mismo a pesar de los cambios. En psicología se considera que los bebés a medida que se van desarrollando van construyendo su propia identidad personal. Primero toman de sus allegados (padres, hermanos, demás familiares o seres queridos) partes de lo podríamos denominar yoes o caracteres, para llegar a ser él mismo al cabo de un tiempo. En esta etapa temprana toman prestado de las personas más cercanas características diversas de esos yoes. Pudiéramos afirmar que pasan del no-ser al ser, por ellos mismos. De cualquier manera, lo cierto es que podemos encontrar en ellos dos atributos que para todo ser humano son importantes: la pertenencia a un grupo, su familia, identificándose con ellos, conformando una unidad. Aquí su núcleo familiar se convierte un agente socializador, cultural, educativo, religioso, filosófico (entre otros) por excelencia; transmitiéndole valores correlativos en las áreas mencionadas. La otra característica importante es la diferenciación. A través de ésta, el recién llegado busca desesperadamente diferenciarse de cualquier otro, trata de reafirmarse como único, como radical novedad, distinto a cualquiera que

haya estado antes. Estos dos atributos son indispensables para cualquier ser humano.

Para tratar de responder los anteriores interrogantes (págs. 56-57) se recurrirá a la filosofía de un autor francés, Paul Ricoeur quien trabajó abundantemente este tema. Él afirma que en el ser humano existe algo que es inmutable, que resiste el paso del tiempo, que permite que un ser humano sea el mismo desde que nace hasta que muere, desde que es un bebé hasta que se transforma en un anciano. Y, además de lo anterior, también en todo ser humano existe algo que se transmuta a medida que el tiempo transcurre. Esta propiedad le otorga al hombre la facultad de sufrir alteraciones en su organismo y seguir siendo el mismo. En efecto, podemos leer lo siguiente:

[...] Nos encontramos con un problema, en la medida en que <idéntico> tiene dos sentidos, que corresponden respectivamente a los términos latinos *idem* e *ipse*. Según el primer sentido (*idem*), <idéntico> quiere decir sumamente parecido (en alemán: *Gleich*, *Gleichheit*; en inglés: *same*, *sameness*) y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido (*ipse*), <idéntico> quiere decir propio (en alemán: *eigen*; en inglés: *proper*) y su opuesto no es <diferente>, sino *otro*, *extraño*. Este segundo concepto de <identidad> guarda una relación con la permanencia en el tiempo que sigue resultando problemática. (Ricoeur, 1999: 215-216).

El introduce la diferencia entre el término *mismidad* como sinónimo de de la identidad-*idem* y su contrario la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*. La identidad-*idem* se refiere a lo inmutable, a lo que no cambia con el transcurso del tiempo. Aplicado a los seres humanos se refiere a la esencia de ellos, eso que los hace ser los mismos del momento del nacimiento hasta el de su muerte. Es el ADN humano, ese que mantiene la identidad de

los seres humanos. El otro concepto, el de identidad-*ipse* apunta a lo cambiante en los humanos, por lo cual es un *problema*. Esto relaciona el paso del tiempo con la identidad, pues lo que somos hoy, presenta una variación mañana.

En el primer sentido la mismidad, la identidad-*idem*, puede significar unidad como cuando decimos que dos cosas son idénticas cuando ocupan el mismo espacio, o cuando una cosa idéntica admite ser cambiada por otra cosa idéntica indistintamente.

Otras dos características asociadas a la identidad personal son: el carácter de una persona y la promesa de la palabra empeñada. Claramente el carácter identifica a alguien como ése y no otro. La razón es que aunado al cuerpo humano tenemos una serie de comportamientos de una persona que no varían con el tiempo y a eso lo llamamos carácter. Por eso mismo somos capaces de ser de alguien que se parece a fulanito porque se comporta de la misma manera. El otro rasgo que alude a la identidad personal es el de la promesa de la palabra empeñada, pues, de esta manera, somos capaces de establecer un compromiso personal con nosotros mismos para hacer lo que nos comprometimos a hacer. Esta característica no es cambiante con el tiempo, aunque declarándolo así nos parezca extraño, incluso contrario a nuestra propia naturaleza. La razón es que en efecto, los seres humanos son capaces de cumplir lo que se comprometen hacer.

Entre tanto la identidad colectiva es mucho más difícil definirla, sobre todo en una nación como Venezuela.

“La identidad de América Latina, si es que existe, ha de ser de carácter histórico-cultural; la identidad de tal nación de América Latina, si es que tiene sentido, ha de ser de tipo histórico-cultural. En ninguno de los dos casos esa identidad ha de ser del todo similar a la identidad histórica de un individuo humano, pero desde que éste representa un caso de identidad histórico-cultural, facilita una vía de acceso hacia otros tipos o clases de realidades de ese orden, de suerte que los problemas que se observen lo que respecta a las “individualizaciones” de personas podrán conducir comparativamente para elucidar el caso de las realidades histórica colectivas y su identidad, aunque estas realidades sólo existan en y por individualizaciones y éstas sólo sean tales en y por formaciones o estructuraciones colectivas o plurales”. (Sambarino, citado por González, 1997: 70).

En la anterior cita, se habla de la identidad histórico-cultural. El mismo profesor González tiene una tesis que no deja de tener cierta plausibilidad. Él afirma que aún Venezuela no se ha conformado como nación. Su explicación se basa en el poco tiempo que ha transcurrido desde el llamado “encuentro de dos mundos” cuando el ibérico arribó a estas tierras. Antes de ello, el indígena estaba organizado en clanes, en familias. No existían solidaridades ni identificaciones como nación “salvo los ocasiones acuerdos, defensivos u ofensivos, en caso de guerra”. Si a lo anterior le sumamos que somos el producto como nación de la unión de tres razas, la africana traída violentamente de otro continente, el ibérico que vino en plan depredador y el indígena autóctono; realmente no ha habido los elementos de cohesión social que sirva de catalizador para la integración de una formación social.

Independientemente del concepto de nación que se tenga, qué es un concepto político, la identidad cultural pareciera que alude indistintamente a los factores de la acumulación de la herencia histórico-cultural de Venezuela

como nación. Y por tanto el concepto de cultura como se analizó *supra* es clave para poder comprender lo qué es ser venezolano. La cultura como se recordará está conformada por elementos tangibles e intangibles. Dentro de los primeros se encuentra la vivienda, el vestido, los muebles, los utensilios, la comida, etc. En el grupo de los intangibles se hallan el folklore, la música, las leyendas, las costumbres, las ideas y creencias religiosas, las tradiciones, los valores, entre otros. Las tradiciones se destacan porque es un elemento de cohesión social, al darle al venezolano unas ideas y sobre todo una cosmovisión del mundo, de la realidad. Esta visión particular del mundo, es lo que lo identifica como venezolano, y que a su vez lo diferencia de otros ciudadanos de otras naciones diferentes a Venezuela. Se puede apreciar claramente las dos ideas relacionadas con la identidad personal que se le pueden adscribir a la identidad cultural sin violentar arbitrariamente este concepto.

Primero, hacer parte de un colectivo al compartir ciertas ideas en torno a lo religioso, a lo cultural y a lo histórico-social como lo es, la tradición de *Los Palmeros de Chacao*, independientemente de la religión que se profese o la ausencia de ella. Por medio de esta característica el venezolano se siente copartícipe de la nación llamada Venezuela, se sabe que pertenece a algo, se siente integrante de una nación.

Segundo, el anterior rasgo a la vez sirve como elemento diferenciador del venezolano con respecto a otros nacionales de otros países. Solamente en esta tierra de gracia, se puede compartir esta tradición en los actuales

términos, con todos los elementos presentes en esta tradición. Puede y seguramente habrá en otros países la tradición del *Domingo de Ramos*, pero la tradición del Domingo de Ramos en Chacao es totalmente diferente a la que pueda existir en otros países. El ambiente de camaradería, el subir a un espacio tan venezolano como el *Parque Nacional Guaraira Repano* y cortar la palma para luego ser bendecida por las autoridades eclesiásticas, el significado de la promesa de los ancestros que es fielmente cumplida por sus descendientes, le otorgan un significado totalmente diferente a cualquier celebración análoga en el mundo.

Con estas ideas que son muy importantes para poder tener una base o fundamento teórico sobre el cual interpretar el siguiente capítulo finaliza éste. Se ha hecho un tanto largo, por cuanto, era absolutamente necesario definir conceptualmente los términos implicados en el fenómeno a estudiar. Se inició con una aproximación al concepto de *cultura*, y de *cultura popular*. Después se prosiguió con el concepto de *religión* y de *religiosidad popular*. Posteriormente se estudió el de *tradición* para por último dar cuenta de los términos *identidad individual* e *identidad colectiva* en relación a la tradición de *Los Palmeros de Chacao*. Se tituló aproximación conceptual porque como se explicó anteriormente, los científicos sociales no se han puesto de acuerdo sobre la naturaleza de estos conceptos.Cuál es su esencia, qué implican, cuáles son sus problemas, etc. Sin embargo, se analizaron los más importantes para saber de que se estaba hablando. En el siguiente Capítulo se desarrollará el marco metodológico como herramienta fundamental para

explicar el trabajo de campo efectuado, que es la interpretación de tres historias de vida de igual número de palmeros de Chacao. Se hablará del tipo de investigación del presente trabajo académico.